



**Anabases**

Traditions et réceptions de l'Antiquité

**24 | 2016**

**Varia**

---

## *Sagesse grecque, sagesse chinoise : la réception des philosophes socratiques par les intellectuels chinois du groupe The Critical Review dans les années 1920 et 1930\**

**Xin Xu**

---



### **Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/5977>

DOI : [10.4000/anabases.5977](https://doi.org/10.4000/anabases.5977)

ISSN : 2256-9421

### **Éditeur**

E.R.A.S.M.E.

### **Édition imprimée**

Date de publication : 10 novembre 2016

Pagination : 217-248

ISSN : 1774-4296

### **Référence électronique**

Xin Xu, « *Sagesse grecque, sagesse chinoise : la réception des philosophes socratiques par les intellectuels chinois du groupe The Critical Review dans les années 1920 et 1930\** », *Anabases* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 01 octobre 2019, consulté le 24 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/5977> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/anabases.5977>

---

© Anabases

## Sagesse grecque, sagesse chinoise : la réception des philosophes socratiques par les intellectuels chinois du groupe *The Critical Review* dans les années 1920 et 1930\*

---

Xin Xu

### Introduction

« L'humanisme (*renwen zhuyi* 人文主义) de Confucius et Mencius était autrefois au fondement des mœurs et des activités intellectuelles de notre pays. Nous le comparerons avec les pensées de Platon et d'Aristote pour intégrer [ces deux traditions] et en saisir l'esprit et l'essence. Ensuite, en y ajoutant les études et les écrits des sages illustres et des grands savants de l'Occident de différentes époques, nous les fondrons tout ensemble en vue de constituer la base de gouvernement de la nouvelle société de notre pays. Ceci [nous] permettra la conservation de l'essence nationale<sup>1</sup> (*guocui* 国粹) et, en même temps l'adaptation de la culture européenne (*ouhua* 欧化). L'accomplissement merveilleux de ce que l'on attend par l'établissement de la Nouvelle Culture (*xin wenhua* 新文化) et l'intégration des deux grandes civilisations, orientale et occidentale se réalisera »<sup>2</sup>.

---

\* Pour la réalisation de cet article, je remercie sincèrement Violaine Sebillotte-Cuchet, ma directrice de thèse et professeure d'Histoire grecque de Paris I, qui m'a beaucoup conseillé dans ma recherche, et Chris Rodriguez, doctorant en Histoire à Paris I, qui a relu et corrigé mon texte.

<sup>1</sup> Je traduis et souligne toutes les citations de cet article sauf indication contraire.

<sup>2</sup> Wu Mi, « Lun Xin Wenhua yundong » 论新文化运动 (Du mouvement de la Nouvelle

Voici ce que proposait Wu Mi 吴宓 (1894-1978), futur professeur en littérature occidentale de l'Université du Sud-Est (Dongnan Daxue 东南大学), dans son essai polémique rédigé en 1921 à l'occasion de son retour en Chine après quatre années passées à Harvard. Les quatre expressions utilisées dans la conclusion : « essence nationale », « culture européenne », « civilisations orientale et occidentale », « Nouvelle Culture », étaient récurrentes dans les débats sur la modernisation de la culture chinoise qui agitaient les différents groupes d'intellectuels pendant les deux premières décennies de la Chine républicaine (1912-1949). Cependant, l'argumentation de Wu nous semble originale parce qu'elle envisageait l'émergence de la Nouvelle Culture chinoise par la comparaison et l'intégration des pensées des anciens maîtres confucéens avec celles des philosophes socratiques. Le propos de Wu éclaire donc le contexte de notre étude.

D'abord, la réception des penseurs grecs préconisée par Wu est associée à la volonté des intellectuels chinois de réformer leur culture nationale. L'expression « Nouvelle Culture » en est donc le symbole. Cependant, bien que ce terme indiquât l'idée de progrès (l'adjectif, « nouveau »), Wu alimentait sa réflexion culturelle par les données qui provenaient du passé – les sages confucéens et les philosophes socratiques. Cette réflexion culturelle révélait un esprit conservateur, mais un conservatisme très particulier, parce qu'il ne s'agissait pas du simple retour au passé, mais du retour aux passés – de l'Orient et de l'Occident. Ce conservatisme culturel soigneusement conçu distinguait Wu non seulement des radicaux (libéraux et/ou socialistes) mais aussi des conservateurs traditionalistes (qui s'attachaient uniquement à la tradition chinoise).

Wu était loin d'être isolé par sa conception culturelle particulière. L'année suivante, il rencontra d'autres intellectuels chinois qui partageaient des conceptions culturelles plus ou moins équivalentes. Ces compagnons de route fondèrent la revue *Xueheng* 学衡 (= *The Critical Review*, ou *CR*<sup>3</sup>, 1922-1933) en 1922.

Notre étude nous amènera à nous poser deux questions :

1. - Comment s'est formée la conception culturelle du groupe *CR* qui s'appuyait sur le rapprochement du confucianisme et de la philosophie grecque et qui faisait interagir les différents éléments contextuels ?
2. - Comment la philosophie grecque – principalement celle de Platon et d'Aristote – s'est-elle présentée et introduite dans le cadre du groupe *CR* ?

---

Culture), *Xueheng*, N°4, 1922, repris dans SUN Shangyang et Guo Lanfang (éd.), *Guogu xinzhi lun. Xuehengpai wenhua lunzhu jiyao* (Traditions nationales et nouveaux savoirs. Recueil sélectif des polémiques du groupe *Xueheng*), Beijing, 1995, p. 78-96 (citation p. 96).

<sup>3</sup> La revue *Xueheng* est connue par les sinologues non-chinois sous son sous-titre anglais *The Critical Review*. J'emploierai l'abréviation *CR* dans cette étude.

## Progrès ou conservation : les débats culturels en Chine de la fin des années 1910

### *Les étudiants d'outre-mer et l'introduction de la culture occidentale en Chine*

Rappelons tout d'abord le contexte du propos de Wu Mi. L'essai de Wu est la réaction immédiate à la critique d'intellectuels militants selon lesquels la plupart des étudiants chinois d'outre-mer (*liuxue sheng* 留学生), parce qu'ils eurent l'occasion de connaître directement la culture occidentale, seraient indifférents à l'idée de contribuer à la Nouvelle Culture en Chine<sup>4</sup>.

Les étudiants d'outre-mer visés par cette critique sont un groupe d'intellectuels particuliers de la Chine moderne, témoins importants de l'histoire des échanges culturels entre la Chine et l'Occident depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Après avoir subi une série d'échecs militaires face aux puissances occidentales (la Grande-Bretagne, la France) ou voisines (la Russie, le Japon), et avoir été agitée par la grande révolte des Taïpin (1851-1864), la monarchie des Mandchous (les Qing 1616-1912) était déterminée à entreprendre des réformes pendant les années 1860. L'envoi de jeunes étudiants en Europe, aux États-Unis et éventuellement au Japon, faisait partie du projet de réforme. Prioritairement, les Chinois s'intéressaient aux sciences et technologies afin de développer l'économie moderne et le secteur industriel, puis aux sciences politiques et au droit, en suivant les progrès de la réforme institutionnelle pendant les années 1890. Cependant, l'intérêt chinois pour les savoirs occidentaux s'était tourné vers les sciences humaines au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, lorsque les intellectuels prirent conscience que les Occidentaux devaient leur puissance non pas aux sciences et aux technologies, ni à leurs institutions politiques ou sociales, mais plutôt aux mœurs, aux valeurs, au mode de vie et à leur manière de penser – éléments 'métaphysiques' de la société qui répondent au nom de 'culture'<sup>5</sup>.

Wu appartenait à la génération des jeunes sous l'influence de ce revirement d'intérêt. Quand il fit son choix de cursus universitaire avant de partir pour les États-Unis en 1917, il rejeta alors la chimie pour opter en faveur de la littérature et

<sup>4</sup> Wu, in SUN et GUO (éd.), p.79.

<sup>5</sup> Yan Fu 严复 (1854-1921) en est un bon exemple. Appartenant à la première génération des étudiants d'outre-mer, Yan a fait des études de navigation en Angleterre à la fin des années 1870. Il fut aussi l'un des Chinois lucides de l'époque, qui comprit le rôle des pensées, du mode de penser et des valeurs morales dans le développement de la société européenne. Il exprima cette idée notamment dans « Yu Waijiao bao zhuren shu » 与外交报主人书 (Lettre au directeur du *Journal des Affaires Étrangères*), 1902, in WANG Shi (éd.), *Yan Fu ji* (Recueil des écrits d'Yan Fu), Beijing, 1986, p.557-564.

du journalisme<sup>6</sup>. Un autre co-fondateur de la *CR*, Mei Guangdi 梅光迪 (1890-1945), camarade de Wu à Harvard, se décida lui aussi à faire des études de littérature<sup>7</sup>. Il encouragea même son ami Hu Shi 胡适 (1891-1962), futur rival du groupe *CR*, à préférer les Lettres à l'Agriculture<sup>8</sup> à la Cornell University<sup>9</sup>. Dans le cas de ces exemples, lorsque les jeunes définirent leur parcours, le motif nationaliste entraînait plus ou moins en ligne de compte : l'objectif était de comprendre les racines de la civilisation occidentale par des études de sciences humaines (les Lettres et la Philosophie de préférence) développées au sein de cette même civilisation en vue de s'en servir pour la cause de leur patrie<sup>10</sup>.

La revendication d'un changement plus profond devint consensuelle au sein des intellectuels de l'époque, et les étudiants d'outre-mer représentaient l'un des groupes les plus sensibles à ce besoin d'évolution. Cela explique le scandale qui frappa Wu, jugé trop réfractaire à l'égard de la Nouvelle Culture. Ce n'est pas l'attente d'un changement culturel qui provoque sa résistance, mais l'épithète « Nouvelle ». Ainsi, Wu réfuta ses accusateurs et déclara qu'en s'appuyant sur l'ignorance des jeunes Chinois, les « partisans de la Nouvelle Culture » faisaient croire à ceux-ci qu'ils proposaient une représentation valant pour la totalité de la civilisation occidentale<sup>11</sup>.

### *La « Nouvelle Culture » ? La culture moderne en crise ?*

L'une des figures de proue des « partisans de la Nouvelle Culture », dont Wu considère la critique comme calomnieuse, était Chen Duxie 陈独秀 (1879-1942), un intellectuel radical enseignant la littérature à l'Université de Pékin (Beijing Daxue 北京大学). Chen était l'un des premiers à préconiser un mouvement de réforme culturelle radicale dès le milieu des années 1910.

Dans son essai polémique publié en 1916, il décrivait l'évolution de la société chinoise moderne comme les étapes successives de la « révélation du peuple » (*guomin zhi juewu* 国民之觉悟) sous l'effet de l'interaction entre la culture européenne introduite en Chine et la culture chinoise. Il affirmait que les Chinois de son époque, en ayant établi un régime républicain, étaient en train d'éprouver

<sup>6</sup> Wu, *Journaux, 1910-1915*, Beijing, 1998, p.410, p.509.

<sup>7</sup> MEI Guangdi, « Correspondance à Hu Shi XXVI », in LUO Gang et CHEN Chunyan (éd.), *Mei Guangdi wenji* (Recueil des écrits de Mei Guangdi), Shenyang, 2001, p.161.

<sup>8</sup> MEI, « Correspondance à Hu Shi VI », in LUO et CHEN, 2001, p.120.

<sup>9</sup> Hu quitta Cornell en 1915 pour faire des études de philosophie à Columbia University sous la direction de John Dewey.

<sup>10</sup> Par exemple, le cas de Wu Mi, note 6.

<sup>11</sup> Wu, *op.cit.*, note 4.

la « révélation du politique ». Pourtant, on était loin de parvenir à la dernière étape, parce que la jeune république ne put pas se maintenir à cause de l'indifférence du peuple. Il fallait donc la « révélation ultime » qui était l'ordre éthique<sup>12</sup>.

En réalité, cette critique de Chen reflétait la crise politique que la Chine connut après la révolution nationaliste (1912) et qui se cristallisa par la tentative de restauration monarchique du général Yuan Shikai 袁世凱 (1915-1916) et par les interventions successives des chefs militaires dans le gouvernement républicain après la chute d'Yuan. Dans le raisonnement de Chen, l'ordre politique était déterminé par l'ordre éthique. Pour sauvegarder la jeune république, issue d'un changement politique, il fallait aller plus loin pour changer la moralité du peuple. Or, tout changement (ou « révélation ») se faisait sous l'effet du contact avec les Occidentaux. Alors que l'« ordre éthique du politique » que connaissait l'Occident reposait sur les valeurs de « Liberté », d'« Égalité » et d'« Indépendance », celui de la société traditionnelle chinoise, « une hiérarchie des Ordres » (*jiejie shehui* 阶级社会), avait pour base éthique la théorie confucéenne des « Trois Relations »<sup>13</sup> (*san gang* 三纲)<sup>14</sup>. Ainsi, la révélation du peuple dans l'ordre éthique entendait remplacer l'idéologie confucéenne par les trois valeurs occidentales.

L'appel de Chen ne visait que vaguement le problème 'éthique' du peuple. Pourtant, il se révélait iconoclaste et s'expliquait par des références historiques spécifiques. L'évocation des « Liberté », « Égalité » et « Indépendance » impliquait qu'il s'inspirait du mouvement des Lumières européen. En effet, dans un autre essai publié un mois avant<sup>15</sup>, Chen invitait déjà le peuple à prendre pour modèle la Révolution française et la Guerre d'Indépendance américaine, dont il attribuait la réussite à la participation populaire. En embrassant les idées de progrès et d'*enlightenment* des masses populaires, l'appel de Chen suscitait finalement la réponse d'autres intellectuels qui émirent des propositions plus concrètes mais dans le même esprit révolutionnaire : la réforme des lettres, initiée par Hu Shi (philosophe et disciple de John Dewey), et qui s'appuyait sur la promotion de la langue vernaculaire au détriment des lettres classiques<sup>16</sup>, le culte de la liberté

<sup>12</sup> CHEN, « Wuren zuhou zhi juewu » 吾人最后之觉悟 (La révélation ultime de notre peuple), *Xin qingnian* (La Jeunesse), vol. 1, n° 6, 1916, repris dans *Duxiu wencun* (Recueil des écrits de Duxiu), tome 1, Shanghai, 1925, p.49-56. La Jeunesse était fondée par Chen lui-même en 1915, et devint l'un des bastions des radicaux chinois.

<sup>13</sup> CHEN, *ibidem*.

<sup>14</sup> C'est-à-dire les trois principes qui, dans la société chinoise traditionnelle, gouvernent les rapports entre le monarque et ses sujets, entre le père et ses enfants et entre le mari et sa femme.

<sup>15</sup> CHEN, « Yi jiu yi liu » 一九一六 (L'an 1916), *La Jeunesse*, tome I, n°5, 1916, repris dans *Duxiu wencun*, tome 1, 1925, p.41-48.

<sup>16</sup> Quatre essais pionniers sont publiés dans *La Jeunesse* : Hu Shi, « Wenxue gailiang

individuelle soutenu par l'introduction de certains courants littéraires européens (par exemple, le romantisme), le culte de la Science et de la Démocratie, l'introduction et la promotion des philosophes pragmatistes contemporains (comme Dewey et Bertrand Russell), l'introduction du marxisme<sup>17</sup>.

Pour ces réformes culturelles, Chen attendait la réponse active des étudiants d'outre-mer, puisque ceux-ci avaient les moyens directs pour communiquer les pensées et les savoirs occidentaux. Or, le résultat lui sembla décevant, et il déclara, au cours d'une brève communication (1919), que les étudiants d'outre-mer, hormis quelques-uns comme Hu Shi, n'apportaient rien au progrès de la culture chinoise, parce qu'« ils étaient bien inférieurs aux jeunes lycéens restés au pays pour leur contribution au mouvement de la Nouvelle Culture »<sup>18</sup>. C'est sans doute provoqué par cette communication que Wu Mi lança ses propos qui servirent autant de défense que de dénonciation des réformes radicales de Chen et de ses collègues.

D'après Wu, ce que les partisans de la Nouvelle Culture avaient initié n'était que « des pensées et des écrits les plus récents de l'Occident, qui ont été rejetés par les Occidentaux comme déchets et poisons »<sup>19</sup>. Cette dénonciation de Wu sur la culture occidentale moderne n'était pas originale. Dès le début, la Nouvelle Culture rencontra des critiques nombreuses, non seulement de la part des conservateurs traditionalistes, mais aussi de la part des réformateurs modérés.

En effet, ce qui se déroulait alors en Europe – la Première Guerre Mondiale – suscitait chez les intellectuels chinois la remise en cause des savoirs et des pensées occidentaux introduits en Chine, particulièrement les idées de liberté et de progrès (ou évolution). Du Yaquan 杜亚泉 (1873-1933), un réformateur modéré,

---

chuyi » 文学改良刍议 (Ma proposition pour la réforme littéraire), 1917 ; QIAN Xuanton 钱玄同, « Zhongguo jinhou zhi wenzi wenti » 中国今后之文字问题 (Le problème de l'avenir des lettres chinoises), 1918 ; les réponses de Chen Duxiu relatives à ces deux textes : « Wenxue geming lun » 文学革命论 (De la révolution littéraire), 1917 ; « Duxiu da Qian Xuanton » 独秀答钱玄同 (Ma réponse à Qian Xuanton), 1918.

<sup>17</sup> Pour plus de détails, voir le recueil édité par Benjamin I. SCHWARTZ, *Reflecons on The May Fourth Movement, A Symposium*, Cambridge (Massachusetts), 1972. Pour la promotion du pragmatisme en Chine, la relation personnelle établie entre Hu Shi et son maître Dewey a beaucoup compté. Invité en Chine pour un séjour des deux ans (1919-1921) Dewey a donné une centaine de conférences devant le public chinois. La relation privée entre le maître et le disciple contribue donc à la promotion du pragmatisme en Chine. Voir Joël THORAVAL, « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine », in Anne CHENG (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, 2007, p.103-134.

<sup>18</sup> CHEN, « Liuxue sheng » 留学生 (étudiants d'outre-mer), *La Jeunesse*, tome VII, n° 1, 1919, repris dans *Duxiu wencun*, tome 2, 1925, p.72-73.

<sup>19</sup> Wu, *op.cit.*, note 4.

expliquait ainsi l'arrivée du militarisme allemand. D'après lui, l'extrême liberté de pensée et d'expression avait remis en cause tout le système de valeurs de l'Europe moderne. « Puisqu'il n'y a plus ce qui est droit, ni ce qui est juste, la justice qu'on attend, ce n'est que ce qu'on peut obtenir par la force »<sup>20</sup>. Or, les Chinois n'hésitaient pas à introduire cet 'idéal' de liberté qui avait conduit la civilisation occidentale moderne au chaos. Du concluait en affirmant « C'est vraiment comme demander le chemin à un aveugle ».

Un argument similaire était employé par Mei Guangdi qui discutait alors avec Hu Shi, son rival et ami, au sujet des courants artistiques récents en Occident, qui, d'après Mei, partageaient un élément essentiel – l'individualisme initié par les pensées de Rousseau et le romantisme. En visant ainsi l'idéal des Lumières, auquel les radicaux recoururent, Mei continuait son argumentation. L'abus de l'individualisme touchait non seulement les arts, mais aussi toute la société occidentale. Il en résultait l'extrême pluralité de pensées opposées, « sans distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux, ce qui est bon de ce qui est vil. La cause essentielle de la Guerre qui se déroule maintenant en Europe provient de la rivalité de pensées entre les pays. A celà, s'ajoutent l'essor des sciences économiques et la promotion des droits de l'homme, qui préconisent que le bonheur de la vie consiste en l'expansion extérieure, et non pas en la perfection [morale] intérieure. C'est pourquoi la 'doctrine' [de ce qu'on dit] *might makes right*<sup>21</sup> s'affirme »<sup>22</sup>.

« *Unité* » (tong) et « *Essence* » (cui) : l'autre conception culturelle

Ces critiques portant sur la culture occidentale moderne offrirent l'occasion aux Chinois de réévaluer l'interaction entre l'introduction des savoirs occidentaux et la conservation des savoirs traditionnels<sup>23</sup>. Du Yaquan réfléchit alors sur la

<sup>20</sup> DU Yaquan, « Miluan zhi xiandai ren xin » 迷乱之现代人心 (Le désarroi de l'esprit de l'homme moderne), in *The Eastern Miscellany* 东方杂志, tome XV, n°4, 1918. Repris par TIAN Jianye 田建业 (éd.), *Du Yaquan Wenxuan* 杜亚泉文选 (*Sélection des écrits de Du Yaquan*), Shanghai, 1993, p. 362-367.

<sup>21</sup> L'expression anglaise vient du texte chinois original.

<sup>22</sup> MEI, « Correspondance à Hu Shi XXXVI », in LUO et CHEN, 2001, p.167-168.

<sup>23</sup> La Première Guerre Mondiale et les événements qui s'ensuivirent – la Révolution russe et le Traité de Versailles – marquèrent une rupture dans l'attitude des Chinois à l'égard de la civilisation occidentale moderne. Si certains réformistes devinrent modérés à l'égard de l'interaction entre l'introduction de la culture occidentale et la culture traditionnelle, certains, comme Chen Duxiu, se radicalisèrent jusqu'à s'attacher au marxisme. Luo Zhitian, *Jibian shidai de wenhua yu zhengzhi* (Culture et politique au moment de changement radical), Beijing, 2006, p.18-57. Aussi, WANG Hui, *Wenhua yu zhengzhi de bianzou : yizhan he Zhongguo de 'sixiang zhan'* (Concert de la culture et de



complémentarité entre les deux parties, et proposa : « Nous unifions (*tong* 统) et rangeons (*zheng* 整) [les éléments de] notre propre civilisation. Les uns qui, depuis le début, appartiennent à un système cohérent (*xitong* 系统), on les éclaire. S'il y en a qui ne s'y conforment pas, on les corrige et ré-organise. D'autre part, on s'efforce d'introduire des études et des pensées de l'Occident en en intégrant dans notre propre civilisation. Les fragments de la civilisation occidentale, comme les pièces de monnaie se répandant sur terre, nous les enfilons sur la nôtre, dont on se sert comme fil ... Unifier et ranger, c'est l'atout de notre civilisation »<sup>24</sup>.

L'intégration des deux cultures étant proposée, ce discours de Du révèle deux points de vue qui doivent retenir notre attention. D'abord, on a l'idée de *tong*. Ce caractère chinois, qui veut dire 'unifier' comme verbe, ou 'système cohérent' comme nom, signifie 'unité légitime, droite, voire orthodoxe' dans le contexte politique traditionnel, et porte aussi un jugement de valeur. Ensuite, d'après Du, la civilisation chinoise se réjouit d'une unité culturelle, une *tong*, qui se perpétue depuis des milliers d'années, alors que le problème de la civilisation occidentale est qu'elle repose sur la pluralité de pensées et d'idées sans système cohérent, autrement dit, sans *tong*.

C'est sur ce deuxième point que l'on trouve les divergences au sein des conservateurs. Les rédacteurs de la *CR*, comme Wu Mi ou Mei Guangdi, en faisant leurs études de sciences humaines dans un pays occidental, avaient épousé une conception complètement différente de la culture occidentale et de l'interaction entre celle-ci et la culture chinoise.

Dans un essai qui critique la Nouvelle Culture, Mei constate que la culture occidentale « a aussi une origine (*yuán* 源) lointaine et un déroulement (*liú* 流) perpétuel. Depuis la Grèce jusqu'à aujourd'hui, dans les différents pays et les différentes époques, il y a toujours des [pensées] convenables à notre choix. La culture du XX<sup>e</sup> siècle, peut-on la prendre pour la totalité de la culture occidentale ? Ainsi, qu'il s'agisse de réformer notre propre culture ou d'adopter celle des autres, il faut avant tout les étudier profondément avec des critiques très claires et précises, et en soutenant [ces critiques] par des méthodes correctes et raffinées »<sup>25</sup>.

En évoquant les idées des *yuán* et *liú*, on reconnaissait un certain système cohérent pour les pensées occidentales. De plus, par rapport à Du Yaquan qui insistait sur la culture chinoise comme unité de base à partir de laquelle les

---

*la politique : Première Guerre mondiale et 'guerre de pensées' en Chine*), Shanghai, 2014, p.18-57.

<sup>24</sup> Du, *op.cit.*, note 20.

<sup>25</sup> MEI, « Ping tichang Xin wenhua zhe » 评提倡新文化者 (De ceux qui préconisent la Nouvelle Culture), *CR*, n°1, 1922, repris dans SUN et GUO (éd.), 1995, p.71-77 ; (citation page 77).

pensées occidentales étaient intégrées sans précision, Mei proposait d'étudier les deux unités de pensée comme égales à partir de deux principes associés : l'érudition (« étudier profondément ») basée sur la sélection (« critiques très claires et précises »). Mais quel était le critère pour la sélection ? La réfutation sous forme d'interrogation de Mei suggérait que pour faire un bon choix culturel, on devait renverser d'abord le culte de ce qui est moderne.

Wu Mi présentait un raisonnement plus abouti. En condamnant la démesure de l'iconoclasme culturel des radicaux, Wu expliquait que parmi eux, « il y en a peu qui étudient, de façon cohérente et intégrale, les éléments essentiels (*jingyao* 精要) de la civilisation occidentale et donc les comprennent suffisamment. Si on renonce pour lire plus de livres ... on se rendra compte que la vraie culture de l'Occident et l'essence nationale (*guocui*) de notre pays s'éclairent l'une sur l'autre et se complètent pour le bien de chacune ». Pour intégrer et faire communiquer correctement les deux parties, « ce qui importe est la façon convenable, par laquelle on choisit »<sup>26</sup>.

Le terme « essence nationale » (*guocui*) fait référence à un groupe d'intellectuels nationalistes révolutionnaires des années 1900 qui prétendaient qu'une nation (*guo*) dispose de cette partie métaphysique – c'est-à-dire d'un ordre culturel exprimé par le terme de *cui* (essence) – afin de se perpétuer en dépit des changements socio-politiques. C'est au nom de la recherche et de la préservation de cette « essence » parmi les pensées et les savoirs traditionnels que le groupe *guocui* préconisait le nationalisme contre la monarchie des Mandchous, considérés comme Barbares et responsables de la corruption de la nation chinoise<sup>27</sup>. Il est évident qu'en reprenant le terme *guocui*, Wu Mi se réclamait de cette tradition : sauvegarder l'« essence nationale » par la défense des savoirs traditionnels<sup>28</sup>. Cependant, il tentait aussi d'exploiter le même terme pour justifier sa conception à l'égard de la culture occidentale.

D'après Wu, l'« essence » (*jing*, qui est le synonyme du mot *cui*) existe aussi dans la civilisation occidentale. C'est pour la trouver que l'on fait la sélection parmi les pensées et savoirs occidentaux. Pourtant, cette sélection culturelle

<sup>26</sup> Wu, in SUN et GUO (éd.), p.83.

<sup>27</sup> Pour le groupe *guocui*, voir Laurence A. SCHNEIDER, «National Essence» and the New Intelligentsia », in Charlotte FURTH (éd.), *The Limits of Change : Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge (Massachusetts), 1976, p. 57-89 ; Hu Fengxiang, « Lun Xinhai geming shiqi de Guicui zhuyi shixue » (« De l'historiographie du groupe *guo cui* à l'époque de la Révolution *Xinhai* »), *Lishi yanjiu* (Études d'histoire), n° 5, 1985, p.142-160.

<sup>28</sup> Le lien culturel entre le groupe *guocui* et le groupe *CR* a été étudié par Laurence A. SCHNEIDER, *ibidem*. Certains intellectuels du groupe *guocui* sont devenus contributeurs de la *CR* pendant les années 1920, par exemple, le poète Huang Jie 黄节 (1873-1935).

n'était pas moins arbitraire que l'iconoclasme des radicaux dénoncé par Wu lui-même, puisqu'en considérant « le principe de Confucius et de Mencius » comme essence nationale chinoise, il déclarait que « ceux qui respectent et admirent ce principe doivent s'efforcer de travailler sur la philosophie de Platon et d'Aristote, alors que ceux qui sont convaincus par le pragmatisme de Dewey considèrent nécessairement Mozi<sup>29</sup> comme meilleur que les autres Maîtres anciens »<sup>30</sup>. Le jugement de valeur est ici manifeste par la mise en comparaison des sages confucéens et des philosophes socratiques contre les personnages symbolisant l'esprit démocratique.

La conception culturelle de Wu – l'essence d'une civilisation affirmée par un jugement de valeur – se rapproche de ce que l'idée de *tong* implique. En plus, comme Mei, qui mettait la culture chinoise et la culture occidentale sur un pied d'égalité, Wu mettait en parallèle les essences des deux cultures : la *tong* des sages confucéens et celle des philosophes socratiques. L'intégration des essences que Wu envisageait comprenait donc une nouvelle *tong* de la culture chinoise, dont le raisonnement trouvait une bonne illustration dans la présentation en miroir des portraits de Confucius et de Socrate insérés dans le premier numéro de *The Critical Review*<sup>31</sup>. A travers cette mise en page symbolique, la revue affirmait qu'elle était devenue le support de la réalisation du projet culturel de Wu et de Mei.

## **Chercher la nouvelle *tong* de la culture chinoise : le groupe CR et le néo-humanisme**

### *L'origine du groupe CR*

Dans l'historiographie chinoise, le groupe CR désigne les intellectuels universitaires réunis autour des deux institutions : la revue *The Critical Review* (CR) et l'Université du Sud-Est à Nanjing (Nankin). Une anecdote situe à l'origine directe du groupe la dispute au sujet de la réforme des lettres chinoises qui opposa deux amis, Mei Guangdi et Hu Shi, étudiants aux Etats-Unis pendant les années 1910. En réponse à la proposition révolutionnaire de Hu<sup>32</sup>, Mei décida de fonder une association pour défendre les lettres classiques chinoises. Le projet fut mis en œuvre après que Mei, de retour en Chine (1921), eut été recruté par l'Université du Sud-Est. Avec le soutien de Liu Boming 刘伯明 (1887-1923), recteur adjoint

<sup>29</sup> Contemporain de Confucius, Mozi préconise une fraternité entre hommes en critiquant les pratiques ritualistes confucéennes fondées sur la hiérarchie sociale.

<sup>30</sup> Wu, *op.cit.*, note 26.

<sup>31</sup> Voir l'annexe 1.

<sup>32</sup> Pour le texte d'Hu, note 16.

de l'Université, et en s'associant à d'autres intellectuels de cette institution qui partageaient les valeurs et préférences intellectuelles – parmi eux, notamment Wu Mi et Tang Yongtong 汤用彤 (1893-1964) camarades de Mei à Harvard –, Mei fonda, en 1922, la revue *CR*, et Wu en fut désigné directeur d'édition.

La charte de fondation de la *CR* définit ainsi son objectif : « Qu'on éclaire et promeuve l'essence nationale (*guocui*), intègre et absorbe les savoirs nouveaux (新知 *xinzhi*) ; qu'on accomplisse la fonction critique à partir de perspectives justes et neutres, en n'ayant ni préjugé ni prédilection, en refusant l'extrémité et la banalité »<sup>33</sup>.

La *CR* était donc avant tout une revue intellectuelle qui s'efforçait d'intégrer l'« essence nationale » (c'est-à-dire, les savoirs traditionnels) et les « savoirs nouveaux » par une méthode de sélection (« absorber »). Cela semblait correspondre à la conception culturelle de Wu et de Mei. Pourtant, on se demande comment l'idéal culturel de Wu – directeur d'édition – pouvait interagir avec les pratiques d'édition et de publication.

À côté des anciens étudiants d'outre-mer (principalement d'Harvard), les rédacteurs-fondateurs de la *CR* contenaient deux autres cercles d'intellectuels : les intellectuels formés dans le nouveau système d'éducation nationale et qui s'organisaient autour de l'historien Liu Yizheng 柳诒徵 (1880-1956), et les savants et lettrés traditionnalistes invités par Wu. En outre, il existait aussi une divergence de profil intellectuel au sein des anciens étudiants d'outre-mer. Mei et Wu étaient ainsi spécialistes de la littérature occidentale moderne ; Liu Boming, philosophe ; Tang Yongtong, philosophe et indianiste. Par conséquent, la plupart des travaux de la *CR* qui concernaient l'introduction des savoirs gréco-romains – particulièrement la traduction des cinq dialogues socratiques de Platon<sup>34</sup> et celle de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote – furent réalisés par des rédacteurs ayant bénéficié d'une formation historique ou philosophique<sup>35</sup>, alors que Wu et Mei s'efforçaient d'introduire les intellectuels occidentaux contemporains – par exemple, Matthew Arnold (1822-1888) poète britannique, ou Irving Babbitt (1865-1933) professeur de la littérature française et maître de Wu et de Mei à Harvard – dont les critiques de la civilisation moderne s'appuyaient sur les lettres et les pensées classiques<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> « Xueheng zazhi jianzhang » 学衡杂志简章 (Charte de la revue *Xueheng*), *CR*, n° 1, 1922.

<sup>34</sup> Il s'agit de l'*Apologie de Socrate*, du *Criton*, du *Phédon*, du *Banquet* et du *Phédre*.

<sup>35</sup> Voir l'annexe 2.

<sup>36</sup> Pour la fondation de la *CR* et les profils intellectuels des rédacteurs, voir SHEN Weiwei, *Huimou Xuehengpai : wenhua baoshouzhuyi de xiandai mingyun (Un regard rétrospectif à l'école Xueheng : le sort moderne du conservatisme culturel)*, Beijing, 1999.

Pourtant, le choix des œuvres gréco-romaines introduites par la *CR* et évoquées ci-dessus était effectivement lié à la conception culturelle de Wu : les œuvres de Platon et d'Aristote, comparées aux Sages confucéens. Cependant, ce choix révélait également l'autre aspect de cette conception culturelle : la moralité de l'homme.

*Les Confucéens et les Socratiques comme « humanistes »*

L'affirmation d'une nouvelle *tong* de civilisation sous-entendue par la conception culturelle de Wu visait spécifiquement la pluralité de pensées et d'idées que les radicaux préconisaient au nom du progrès et de la liberté, mais que Wu considérait comme cause de chaos et nuisible à l'âme de l'homme moderne<sup>37</sup>. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, Wu et les intellectuels sous son influence se souciaient autant de l'ordre moral que leurs rivaux radicaux. Alors que ceux-ci appelaient à une révolution éthique des masses populaires en faisant allusion aux Lumières européennes, Wu préconisait la perfection morale de l'individu au nom de l'« humanisme » en expliquant :

« L'âme de l'homme connaît la lutte entre le Principe (*Li* 理) et le Désir (*Yu* 欲). Si l'homme domine le Désir par le Principe, il deviendra plus développé et plus éclairé, et la société en bénéficiera. Les enseignements de Confucius et de Mencius dans notre pays et les doctrines de Socrate, de Platon et d'Aristote poursuivent le même objet. Les contemporains appellent [toutes ces pensées] la doctrine du fondement de l'homme (*renben* 人本) ou la doctrine de l'acculturation de l'homme (*renwen* 人文), c'est-à-dire '*Humanism*'<sup>38</sup> »<sup>39</sup>.

Il s'agissait ici de décrire la formation éthique de l'homme qui, à travers les expériences de la vie, se construit dans la tension entre deux niveaux de réalisation morale : la contrainte morale et le désir sans contrainte. Wu arguait qu'en ayant proposé des réponses comparables pour résoudre cette tension, les maîtres confucéens et les philosophes socratiques se rapprochaient, et qu'il était donc légitime d'intégrer les pensées de ces deux traditions. Cette tendance philosophique de Wu, qui soutenait sa conception culturelle, avait deux origines intellectuelles : le néo-humanisme américain et l'école des moralistes chinois (l'école du *Li*).

Le néo-humanisme était un mouvement intellectuel apparu aux États-Unis au début du XX<sup>e</sup> siècle. Les membres de ce mouvement, parmi lesquels se trouvaient

<sup>37</sup> À plusieurs reprises, le jeune Wu évoque, dans ses journaux, la crise morale de l'homme de la société moderne. Wu, *Journaux*, 1910-1915, Beijing, 1998, p. 315-316, p. 441-442 ; *Journaux*, 1917-1924, Beijing, 1998, p. 22.

<sup>38</sup> Le terme anglais est employé par Wu.

<sup>39</sup> Wu, 1922, in SUN et GUO (éd.), 1995, p. 94.

notamment Irving Babbitt et le philosophe platonicien Paul E. More (1864-1937), s'engagèrent dans la critique du mode de vie américain qui, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, était fondé sur le culte du progrès matériel et scientifique et sur le culte de la liberté individuelle encouragée par ce progrès. Ce mode de vie était soutenu par des philosophes pragmatistes de l'époque, comme John Dewey (1859-1952) ou William James (1842-1910) qui, sous l'influence de l'évolutionnisme darwiniste, considéraient l'ordre spirituel de l'homme – l'intelligence et la moralité – comme un instrument qui s'adapte à un univers mécanique dont le développement est indéterminé et sans fin<sup>40</sup>.

Babbitt critiquait les pragmatistes en montrant que leur idée de 'progrès' – ou idée d'« être positiviste » (*being positivist*)<sup>41</sup> – était ambivalente. En considérant le changement du monde matériel comme un absolu et en relativisant ainsi l'ordre spirituel, celui qui s'engageait dans cette pensée prenait ainsi le progrès matériel pour le progrès général de l'homme et remettait en cause, au nom du 'progrès', l'autorité des valeurs traditionnelles (philosophies et religions)<sup>42</sup>. Au bout du compte, la liberté de l'individu perdait également de sa pertinence, puisqu'on ne remplaçait l'autorité de la tradition que par une autre – celle du désir matérialiste.

On voit converger la réflexion des conservateurs chinois et la critique de Babbitt, intellectuel américain d'esprit conservateur, sur la même civilisation occidentale moderne. Il est naturel que les jeunes Wu et Mei, qui prirent conscience de ce rapprochement et qui se soucièrent de la conservation culturelle face à l'arrivée des savoirs et des pensées occidentaux, s'attachèrent volontairement à l'humanisme de Babbitt et y puisèrent l'inspiration de leurs propres critiques culturelles. Ils cherchaient à « corriger les pensées occidentales par les Occidentaux »<sup>43</sup>.

Tout le système de critique de Babbitt se fondait sur la réflexion sur toute la tradition humaniste autour de la question dualiste (comme cela est montré ci-dessus), sur ce qui est « absolu » et sur ce qui est « relatif », et dont Babbitt faisait remonter l'origine à l'Athènes classique dans laquelle se déroulait le débat entre Socrate et les sophistes au sujet « de l'Unité et de la Pluralité » (*the One and the*

<sup>40</sup> Sur le contexte socio-culturel de l'émergence du néo-humanisme américain, voir J. David HOVEKER (Jr.), *The New Humanism : A Critique of Modern America (1900-1940)*, Charlottesville, 1977, p. 3 et p. 30-32.

<sup>41</sup> I. BABBITT, « introduction », *Rousseau and Romanticism*, Cambridge (Massachusetts), 1919, p. XI.

<sup>42</sup> BABBITT, 1919, p. XII. Voir également l'autre texte de Babbitt, « Humanistic Education in China and the West », *Chinese Students' Monthly*, 1922, vol. XVII, p. 85-91, particulièrement, p. 87-88.

<sup>43</sup> QIAN Mu, *Guoxue gailun* 国学概论 (Bref traité des études nationales), Beijing, 1997 (première édition, 1928), p. 349.

*Many*)<sup>44</sup>. De même que le Socrate platonicien s'efforçait de déceler les 'vertus' (*aretai*) immuables pour la direction du comportement humain (justice, piété, courage etc.) contre le scepticisme des sophistes qui les réduisait à n'être que des 'conventions humaines' (*sunthékai*) face à l'infinité du monde matériel<sup>45</sup>, les Modernes avaient, écrivait Babbitt, besoin de recourir à l'approche socratique – dialectique et critique à l'égard des expériences humaines – pour réfuter les philosophes pragmatistes comme sophistes modernes et réaffirmer les principes moraux de l'homme moderne. Cependant, Babbitt ne développait pas davantage cette approche socratique au sens platonicien, parce que, pensait-il, elle risquait de devenir spéculative et de conduire à une forme d'ontologie transcendantale – le monde des Idées<sup>46</sup>. Il se contentait d'élaborer une approche critique et empirique en vue de définir les principes permanents de la moralité humaine. Celle-là était réalisable non seulement à partir de la personne de Socrate, mais aussi à travers les études comparées d'Aristote et Confucius.

D'après Babbitt, Aristote « affirmait que l'homme est la créature de deux lois : il a un soi ordinaire (*ordinary self*) – ou le soi naturel soumis à l'impulsion et au désir –, et un soi humain qui est, de fait, connu comme un pouvoir de contrôle sur l'impulsion et le désir ». Babbitt attribuait cette idée à Aristote, en commentant que, « [si] un homme tente d'être humain, il doit [...] opposer à toute chose excessive de son soi ordinaire, la loi de mesure (*law of measure*) »<sup>47</sup>. Pour comprendre celle-ci, il renvoyait à la mise en valeur de la « contrainte » et de la « proportion » considérées « non seulement comme l'essence de l'esprit grec mais aussi comme celle de l'esprit classique au sens général »<sup>48</sup>. Ainsi, Babbitt percevait une approche similaire chez Confucius qui définissait « l'élément spécifiquement dû à l'homme » comme étant la « loi de contrôle du soi intérieur (*law of inner control*) »<sup>49</sup>. Par cette comparaison entre les deux Anciens, Grec et Chinois, Babbitt concluait que le confucianisme « correspondait à l'enseignement d'Aristote et [...] à celui de tous ceux qui, depuis

<sup>44</sup> BABBITT, 1919, *ibidem* ; à une autre occasion, Babbitt cita aussi un passage de *Phédre* (266b) pour éclairer cette question épistémologique. BABBITT, *Literature and The American College*, Cambridge (Massachusetts), 1908, p. 25.

<sup>45</sup> Par exemple, Platon, *République* 359 a – b ; *Protagoras*, 323 c – d.

<sup>46</sup> BABBITT, 1919, *ibidem*. En discutant avec son ami platonicien, P. E. More, il nuance son approche par rapport à celle de Platon. Voir MORE, communication « XXXIX » in Frederick MANCHESTER et Odell SHEPARD (éd.), *Irving Babbitt : Man and Teacher*, New York, 1941, p. 323-337, particulièrement, p. 331.

<sup>47</sup> BABBITT, 1919, p. 16.

<sup>48</sup> BABBITT, 1919, *ibidem*.

<sup>49</sup> BABBITT, 1922, p. 89.

les Grecs, ont préconisé [...] la loi de la mesure »<sup>50</sup> et que « [Confucius] s'accordait avec les meilleurs humanistes de l'Occident depuis Aristote et les Grecs »<sup>51</sup>.

Cette réflexion de Babbitt, qui approchait le confucianisme à la philosophie socratique – concrètement la dialectique et l'éthique – au nom de la tradition humaniste universelle, préparait donc la politique culturelle de Wu Mi qui envisageait d'intégrer les deux *tong* intellectuelles, occidentale et chinoise. Il lui fallait désormais recourir à son propre moyen d'appropriation intellectuelle.

*Li et Yu : le filtre moraliste confucéen comme moyen d'appropriation intellectuelle*

Dans les propos de Wu, nous retrouvons aussi la conception dualiste de la nature humaine, dont, d'après lui, les sages confucéens et les philosophes socratiques comme humanistes se souciaient. Wu explique ce dualisme en recourant à la terminologie confucéenne : la dualité entre *Li*, 'Principe', et *Yu*, 'Désir', qui appartient à l'école des moralistes confucéens (ou école du *Li*, *Li xuë* 理学) dont les doctrines se sont formées pendant l'époque des Song 宋 (960 – 1279).

Dès sa jeunesse, Wu avait été influencé par cette école confucéenne par ses expériences de lecture et les rencontres amicales<sup>52</sup>. Lors de son séjour aux États-Unis, il eut l'occasion de discuter avec un camarade chinois sur le problème de la religion en Chine (décembre 1919), Wu comparait alors l'école du *Li* des Song avec les Grands Pères chrétiens qui, tous, « préconisent la domination du Principe (*Li*) sur le Désir (*Yu*) et le contrôle de soi par la perfection intérieure »<sup>53</sup>. Ici, on voit Wu employer explicitement la même expression dualiste (*Li/Yu*) dans la comparaison culturelle. Il soigne bien le moyen d'appropriation intellectuelle.

Pour l'école du *Li*, l'explication de la notion de *Li* est initiée par le commentaire de l'expression, *gewu zhizhi* 格物致知 (« examiner les choses et étendre la connaissance »), qui se trouve dans un grand classique confucéen, le *Traité des rites* (*Li ji* 礼记). D'après Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), le grand maître de cette école, la phrase signifie que « si je veux étendre ma connaissance, je dois aller au fond du Principe (*qiong Li* 穷理) de toute chose [qui se présente à moi]. L'intelligence

<sup>50</sup> BABBITT, 1919, p. XIX.

<sup>51</sup> BABBITT, 1922, *ibidem*.

<sup>52</sup> Par exemple, il est souvent inspiré par les notes de lecture de Chen Li 陈澧 (1810-1882), un savant traditionnel de l'esprit moraliste qui préconise l'interprétation des lettres classiques par l'idéal du *Li*. Wu, *Journaux*, 1910-1915, Beijing, 1998, p. 279-280. Il fréquente aussi Yu Youren 于右任 (1879-1964), un révolutionnaire nationaliste de l'esprit moraliste. Wu, *Journaux*, 1910-1915, Beijing, 1998, p. 36.

<sup>53</sup> Wu, *Journaux*, 1917-1924, 1998, p. 104.



de tout homme est pourvue de l'aptitude à connaître, de même que toute chose sous le Ciel est pourvue de Principe (*you Li* 有理).»<sup>54</sup> Ainsi, par le terme de *Li*, on entend le 'Principe', accessible à l'intelligence de l'homme, et à partir duquel toute existence du monde matériel se produit. Or, selon le passage original du *Traité des rites* où se trouve l'expression, *gewu zhizhi*, la perfection intellectuelle de l'homme réalisée à travers la connaissance du monde matériel est destinée à sa perfection morale. Celle-ci doit ensuite s'appliquer dans la vie sociale et politique pour atteindre la perfection ultime de l'humanité<sup>55</sup>. Lorsque les moralistes font intervenir le terme de *Li* dans l'explication de ce passage, il s'agit de la tentative de développer une 'métaphysique' pour renforcer la partie fondamentale du confucianisme – l'éthique<sup>56</sup>.

Ainsi, la notion de *Li* évolue d'un emploi épistémologique à un emploi éthique. Pour les moralistes, le Principe réside dans les rapports sociaux que l'homme règle par l'observation et la pratique des rites. La découverte du Principe est donc associée à la pratique rituelle. Il est significatif que Zhu Xi expliquait un propos attribué à Confucius, *ke ji fu li wei ren* 克己复礼为仁 (« Vaincre son ego pour se placer dans le sens des rites, c'est là le sens humain »<sup>57</sup>) de la manière suivante :

« Le Sens humain (*ren* 仁), [c'est] la vertu intégrale (*quande* 全德) du cœur pur (*benxi* 本心)... Ego (*ji* 己) signifie le désir propre (*siyu* 私欲) de l'individu... Rites (*li* 礼), ce sont les lettres ordonnées (*jiewen* 节文) du Principe céleste (*tianli* 天理). Celui qui a le Sens humain (*ren*), garde la vertu de son cœur. La vertu intégrale du cœur ne réside que dans le Principe céleste, alors qu'il faut que le désir de l'individu soit anéanti. Ainsi,

<sup>54</sup> ZHU Xi, *Daxue zhangju* 大学章句 (*Commentaire sur La Grande Etude*), 5<sup>e</sup> section avec la traduction d'Anne Cheng légèrement modifiée : ANNE CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, 1997, p. 490.

<sup>55</sup> *Liji* (*Traité des rites*), chap. XLII « Da Xue » (La Grande Etude). Voir le commentaire d'Anne Cheng dans CHENG, 1997, p. 491 ; et *eadem*, « Des germes de démocratie dans la tradition confucéenne ? », in Mireille DELMAS-MARTY et Pierre-Etienne WILL (éd.), *La Chine et la démocratie*, Paris, 2007, p. 83-107, voir particulièrement p. 102-103.

<sup>56</sup> Le confucianisme est à l'origine une éthique appuyée sur la pratique des rites anciens. Le bouddhisme ayant connu son plus grand développement à l'époque des Tang 唐 (618-907), une série de notions philosophiques bouddhiques s'est précocement enracinée en Chine. Les lettrés confucéens de la fin des Tang et du début des Song adaptèrent ainsi ces notions bouddhiques dans leurs commentaires des classiques et constituèrent au confucianisme une 'métaphysique' qui, sur le modèle du bouddhisme, tenta de régler le rapport entre l'ordre spirituel et le monde sensible. Voir CHENG, 1997, p. 414-418, p. 427-461 ; AUSSI ZHANG Liwen, *Zhu Xi sixiang yanjiu* (Etude des pensées de Zhu Xi), Beijing, 2001, p. 10-18.

<sup>57</sup> *Lunyu* 论语 (*Entretiens de Confucius*), livre XII, 1. La traduction d'Anne Cheng dans CHENG, 1997, p. 73.

celui qui a le sens humain n'a qu'à se tourner vers les rites en maîtrisant son propre désir. C'est ainsi que toute chose [du monde] se conforme au Principe »<sup>58</sup>.

L'explication du maître Zhu montre comment l'opposition entre le Principe céleste (*tianli*) et le désir propre de l'individu (*siyu*) est élaborée. Elle institue deux états moraux auxquels l'ordre spirituel de l'homme – le cœur (*xin*) – parviendrait. La conduite droite (c'est-à-dire, la conservation de la vertu intégrale du cœur pur) passe par la reconnaissance du « Principe » au moyen de la pratique rituelle sans laquelle l'homme se détourne vers le « désir » privé, suscité par le monde matériel.

Il nous semble qu'en employant la terminologie de l'école du *Li*, Wu tenta de concrétiser le rapprochement de la pensée confucéenne avec celle des socratiques tel que le proposait Babbitt, en le replaçant dans un contexte culturel intelligible aux Chinois de son époque. Cependant, sur le plan intellectuel, son choix moraliste produisit un décalage de compréhension.

Selon Zhu Xi, le *Li* est lié à la pratique rituelle, laquelle relève de la vie humaine dans le monde matériel. Cependant, il reste avant tout une notion épistémologique. Par la notion de *Li*, le 'Principe', les moralistes confucéens entendent une préexistence métaphysique et transcendante à partir de quoi toute chose se produit. A cet égard, la notion de *Li* est comparable à la notion d'Idée chez Platon. C'est ce que soulignait un autre rédacteur de la *CR*, Guo Binhe 郭斌和 (1900-1987), lui-même disciple de Babbitt. Dans une publication de la *CR* qui étudiait la notion d'Idée, Guo affirmait que « le terme [chinois] le plus proche du celui d'Idée est *Li* chez les frères des Cheng<sup>59</sup> et Zhu Xi. Selon eux, il y a toujours un *Li* à découvrir dans chaque affaire et chaque chose du monde »<sup>60</sup>. Or, c'est justement en s'éloignant du platonisme que Babbitt développa sa thèse<sup>61</sup>. Babbitt empruntait à la dialectique socratique la conception dualiste de l'Unité et de la Pluralité mais se gardait de toute réflexion sur l'Idée métaphysique. Selon lui, il était autant nuisible à la formation humaniste de contempler comme un absolu une préexistence transcendante que de préconiser l'infinité du changement du monde matériel. La perfection morale de l'homme s'appuyait sur les principes ordonnés du comportement (*human standards*<sup>62</sup>) révélés par une approche critique et empirique à l'égard des expériences de la vie. Le rapprochement

<sup>58</sup> ZHU Xi, *Lunyu jizhu* 论语集注 (*Recueil d'explications des Lunyu*), livre XII, 1.

<sup>59</sup> Zhu développe les pensées de deux moralistes du XI<sup>e</sup> siècle, les frères Cheng Hao 程颢 et Cheng Yi 程颐.

<sup>60</sup> Guo Binhe 郭斌和, « Bolatu zhi aiti lun » 柏拉图之艾提论 (*Doctrine d'Idées de Platon*), *CR*, n° 77, 1932, repris dans Guo Binhe et JING Changji (trad.), *Bolatu wuda duihua ji* (Recueil des cinq dialogues de Platon), Nanjing, 1933, p. 315.

<sup>61</sup> Voir la note 46.

<sup>62</sup> BABBITT, 1919, p. XIII.

du confucianisme et de la philosophie grecque pour la formation humaniste convergeait vers le retour de Socrate, mais pas celui de Platon.

Dans la pratique, Babbitt considérait les expériences de la vie comme étant tirées de l'enseignement des disciplines humaines (particulièrement les lettres). La mise en place de la méthode socratique (dialectique, critique, sélection) à l'égard de ces expériences renvoyait à l'étude des lettres classiques qui, d'après Babbitt, étaient des « éléments plus essentiels tirés des moins essentiels »<sup>63</sup>. En envisageant la formation humaniste appuyée sur la méthode socratique, Babbitt visait non seulement la crise morale de la société moderne de l'aspect général, mais s'en servait, avant tout, pour une réforme des collèges des arts libéraux aux Etats-Unis. Dans sa réflexion, le but de l'enseignement du *college* devait se distinguer de celui de l'université. Lorsque celle-ci offrait le choix de disciplines aussi complètes que possibles, le *college* devait plutôt constituer « une sélection d'études soigneusement définie pour la formation d'une élite sociale »<sup>64</sup>, autrement dit, un enseignement des lettres classiques pour former des humanistes.

La formation humaniste préconisée par Babbitt n'était donc qu'un programme, ou une méthode à suivre pour une réforme de l'éducation, qui suggérait un enseignement élitiste. Il viserait une élite culturelle dans le contexte démocratique, qui resterait donc socialement ouvert. Pourtant, filtré à travers la terminologie des moralistes confucéens par Wu, le projet de Babbitt était devenu une orthodoxie, comparable aux pensées de l'école du *Li*, consacrées comme orthodoxie par la monarchie depuis les Ming (1368-1644). Une note que Wu laissa dans ses journaux était révélatrice de ce raisonnement. Elle signalait que l'on pouvait comparer aux Maîtres Zhu et Chen de l'école du *Li* « St. Paul, St. Augustin, Pascal, Dr. Johnson, jusqu'aux Maître Babbitt et Monsieur More... Ils se sont succédés l'un à l'autre dans la même *tong* de Principe (*daotong* 道统) »<sup>65</sup>. Le néo-humanisme babbittéen faisait donc partie de la *tong* de la civilisation occidentale. Derrière le décalage intellectuel émergeait un décalage politique.

## La divergence du groupe CR : l'Idée de Platon en Chine

*Yili et kaojiu : la recherche des Principes contre la méthode scientifique*

C'est par l'insistance sur la *tong* intellectuelle et culturelle que Wu Mi, en tant que directeur d'édition de la *CR*, choisissait les sujets d'étude que l'on y publierait, c'est-à-dire ceux considérés comme 'essences' des civilisations – lettres classiques

<sup>63</sup> BABBITT, 1908, p. 83.

<sup>64</sup> BABBITT, 1908, p. 84.

<sup>65</sup> WU, *op. cit.*, note 53.

(chinoises ou occidentales), philosophies anciennes (chinoise, occidentale, indienne), études des institutions traditionnelles. Cette insistance de Wu ne déterminait pas moins son choix des rédacteurs et celui des méthodes d'étude. L'invitation de Zhang Ertian 张尔田(1874-1945), historien et lettré traditionnel, est significative.

Formé par l'enseignement traditionnel (lettres classiques confucéennes et historiographie traditionnelle) dès sa jeunesse, Zhang fut pourtant invité par Wu (1923) à rédiger des articles d'étude. Wu appréciait la méthode d'étude de Zhang, qui « consistait à ne pas s'attacher trop à examiner les arguments (*kaojiu* 考据) [dans les lettres], mais à se concentrer sur la découverte des principes justes (*yili* 义理 »). Zhang était donc un grand savant qui « cherchait les sagesse et l'esprit cohérents et uniques »<sup>66</sup>.

La méthode d'« examen des arguments » dénoncée par Wu Mi appuyait les travaux des savants des Qing. On l'employait d'abord pour critiquer les textes classiques, restituer les textes perdus et étudier l'écriture et la phonétique anciennes. C'était la tradition de la philologie chinoise qui était, d'après Hu Shi, comparable à la méthode scientifique et expérimentale des chercheurs occidentaux, et « contenait véritablement l'esprit de 'Science' »<sup>67</sup>. La Science, cette valeur chère aux radicaux de la Nouvelle Culture, était justement la cible de Wu lorsqu'il s'agissait des études des lettres et des pensées classiques. On y trouvait encore l'influence de Babbitt qui critiquait la méthode de la philologie allemande (*Die strengwissenschaftliche Methode*) que les Américains avaient empruntée. Babbitt attaquait cette méthode qui ne se souciait que de l'efficacité mécanique et qui menait à une étude textuelle profonde sans rendre compte du sens général du texte<sup>68</sup>. L'étude des classiques était « l'assimilation, non pas l'accumulation des connaissances »<sup>69</sup>. La critique de la philologie allemande était donc associée au projet de la formation humaniste.

Wu voyait certainement un problème comparable dans la philologie des Qing<sup>70</sup> défendue par Hu Shi et reprit la critique de son maître. Sur le plan méthodique, le maître et le disciple partageaient le même raisonnement : la généralité l'emportait sur le détail. Pourtant, la récurrence du *Li* trahissait la tendance téléologique que Wu attribuait aux œuvres de la *CR*. Qu'il s'agisse de l'introduction des savoirs oc-

<sup>66</sup> Wu, *Journaux* 1917-1923, 1998, p. 250.

<sup>67</sup> Hu, « Qingdai xuezhe de zhixue fangfa » 清代学者的治学方法 (Méthode d'étude des savants des Qing), in *Hushi wencun* 胡适文存 (Recueil des écrits de Hu Shi), Shanghai, 1921. Repris par OUYANG Zhesheng (éd.), *Hu Shi wenji* (Collection des écrits de Hu Shi), tome 2, Beijing, 1998, p. 288.

<sup>68</sup> BABBITT, 1908, p. 102, p.111, p. 154.

<sup>69</sup> BABBITT, 1908, p. 164.

<sup>70</sup> Wu, *op.cit.*, note 53.

cidentaux ou de l'étude des savoirs traditionnels, le but de découvrir les Principes – *Li*, terme fort du jugement de valeur – passait en priorité sur la méthode.

Comme Wu n'était pas spécialiste des lettres grecques, la tâche de 'découvrir' les Principes de la philosophie grecque fut confiée à Guo Binhe, qui avait appris le grec et le latin à l'Université de Hong Kong avant de faire la connaissance de Wu grâce à la recommandation du classiciste anglais G. N. Orme en 1923. C'est par la référence de Wu que Guo partit étudier à Harvard (1927) sous la direction de Babbitt. Guo apporta deux contributions à la *CR* à propos des lettres et de la philosophie grecques : la traduction des cinq dialogues socratiques de Platon<sup>71</sup> et une étude de l'Idée de Platon (évoquée plus haut)<sup>72</sup>. Cette dernière œuvre fait figure de réconciliation entre la recherche téléologique moraliste préconisée par Wu et la méthode de *kaojiu*.

En regroupant les arguments des *Idea/Eidos* dans chaque dialogue de Platon et en les confrontant, Guo décela deux ordres de conception sur l'Idée platonicienne : l'épistémologique et l'éthique. Au sens épistémologique, l'Idée n'est que le concept pour expliquer les choses du monde matériel. Entre l'Idée et les choses expliquées, « il n'y a que la séparation logique »<sup>73</sup>, alors que le monde des Idées n'existe réellement pas. Cependant, au sens éthique, il existe un monde des Idées éternelles, qui sont « observables et saisissables, majestueuses et splendides [...] [Pour les saisir], on s'attache à l'expérience personnelle au lieu de l'explication raisonnée »<sup>74</sup>.

En fait, c'est pour examiner le problème de 'séparation' (*chorista*) – c'est-à-dire le lien entre le monde des Idées et le monde matériel – que Guo élaborait cette interprétation. Pourtant, celle-ci était subtile, parce que l'on se demanderait plutôt : comment les deux conceptions se réconcilient-elles dans le même système de la philosophie platonicienne ? La réponse de Guo semblait arbitrale. Celui-ci affirmait que « la conception épistémologique de l'Idée est la partie secondaire à la conception éthique »<sup>75</sup>, parce que dans les dialogues platoniciens, le souci éthique est toujours fondamental quand il faut discuter l'Idée. En prenant pour exemple la discussion entre Socrate et Glaucon sur la vraie connaissance (*épistèmè*) (*République*, 476c-480a), Guo expliquait que, pour Platon, « l'éthique est déterminée par la Connaissance. Qu'on puisse connaître, cela dépend de l'existence de l'Idée. Puisque l'Idée est immuable, la Connaissance s'y produit.

<sup>71</sup> Voir la note 34, Guo accomplit cette œuvre de traduction avec la coopération de Jing changji 景昌极 (1903-1982), philosophe et disciple de Liu Yizheng.

<sup>72</sup> Voir la note 60.

<sup>73</sup> Guo et JING (trad.), 1933, p. 318.

<sup>74</sup> Guo et JING (trad.), 1933, p. 316.

<sup>75</sup> Guo et JING (trad.), 1933, p. 331.

Les phénomènes isolés qui se déroulent et se finissent [dans le monde matériel] ne produisent que les opinions, et non pas les Connaissances »<sup>76</sup>.

La confrontation entre la *doxa* et l'*épistèmè* étant présentée, Guo soulignait particulièrement l'aspect moral de cette discussion socratique, là où Socrate n'avait qu'à montrer que face à l'Idée de la justice, par exemple, les choses justes saisies par l'opinion étaient relatives (479a), et que le but du philosophe est de connaître les Idées par la contemplation (480a). Il y a l'implication morale, mais le problème épistémologique y reste fondamental.

Cependant, la conception éthique de Guo semble se justifier par la théorie de la réminiscence (*anamnesis*). D'après Guo, les Idées de la conception éthique ne se saisissent pas par la raison, mais par la contemplation (*xuanxiang* 玄想)<sup>77</sup>. C'est une expérience mystique que Guo expliquait par le mythe de la réminiscence de l'âme du *Phèdre* (250a-b). L'homme s'émeut, en voyant une chose du monde matériel, qui lui rappelle l'Idée qu'il a observée en tant qu'âme dans le monde céleste. « Les Idées qui provoquent le sentiment amoureux chez l'homme, conclut Guo, sont les formes originales des comportements moraux qui sont la fin de la vie spirituelle »<sup>78</sup>. Cette conclusion révèle bien la tendance moraliste.

La vie spirituelle contemplative étant la fin du philosophe, ce qu'il contemple (ou ce dont il se ressouvient du monde céleste dans le *Phèdre*) : les vertus (*aretai*), a une signification plus abstraite et générale que les comportements moraux. En effet, dans la philosophie de Platon, la raison est une des parties essentielles de l'âme (*psychè*)<sup>79</sup>. Ce qui est saisi par la raison et ce qui l'est par l'âme sont donc identiques. Lorsque Guo élaborait une hiérarchisation entre l'ordre épistémologique et l'ordre moral dans la conception de l'Idée platonicienne, il était probablement influencé par Babbitt qui tente d'établir un système des *human standards* appuyé sur la dialectique socratique contre la conception mécanique du monde de son époque. Cependant, on y perçoit aussi le reflet de la conception de la notion *Li* des moralistes confucéens. Le *Li* que les moralistes chinois ont emprunté aux Bouddhistes, connaît, on a vu, une évolution conceptuelle, de la métaphysique à l'éthique. Comme préexistence transcendante, le *Li* ordonne la vie humaine et la hiérarchie sociale à travers l'observation des rites. Il est indicatif que, dans le même article, Guo suggèrait le néologisme, *Lixing* 理型 (modèle de principe), qui, construit sur la racine *Li*, traduirait l'Idée platonicienne<sup>80</sup>. Cette traduction était

<sup>76</sup> Guo et JING (trad.), 1933, *ibidem*.

<sup>77</sup> Guo et JING (trad.), 1933, *ibidem*.

<sup>78</sup> Guo et JING (trad.), 1933, p. 333.

<sup>79</sup> Platon, *République*, 441e. La Rasion (*logismos*) qui commende et veille sur l'âme.

<sup>80</sup> Guo et JING (trad.), 1933, p. 316. Cependant, Guo met en avance, à la même occasion, une précaution de ne pas simplifier les pensées de différents philosophes par la pure comparaison qui ignore le contexte propre à chacun.

contestée par un autre spécialiste chinois de la philosophie grecque, Chen Kang 陈康 (1902-1992), lui-même ancien élève de l'Université du Sud-Est. Cependant, avant d'accéder à la réflexion de Chen sur l'Idée de Platon, il faut comprendre un changement au sein des rédacteurs de la *CR* à l'égard de l'appropriation culturelle.

### *Vers l'Histoire de la philosophie*

Tout d'abord Tang Yongtong se démarque de Wu Mi, son ami et caramade à Harvard. Dans un essai qui dénonce, à la fois, les radicaux et les conservateurs à propos de l'appropriation des savoirs, Tang constatait que les deux groupes connaissaient les mêmes abus dans la recherche : superficialité (*qian* 浅) et vue contrainte (*ai* 隘). « Lorsque l'étude est superficielle, on en discute sans chercher l'origine. Lorsqu'on a la vue contrainte dans l'étude, on se contente des concepts confus ». A cause de ces deux abus, beaucoup de chercheurs riquent de rapprocher les pensées, semblant similaires, mais dont « l'origine, le mode de penser, le souci pour le monde sont complètement différents »<sup>81</sup>. La critique de Tang semble moins viser les radicaux que faire allusion à Wu Mi, un amateur de la philosophie, qui rapprochait le confucianisme de la philosophie socratique, l'école des moralistes confucéens de l'humanisme de Babbitt sous la valeur prétendue universelle du *Li*.

Si ces rapprochements de Wu constituent l'un des aspects de la conception culturelle de la *CR* : 'sélection' – qui est, on l'a vu, devenu le jugement de valeur –, la critique de Tang souligne l'autre aspect : 'érudition'. Pourtant, cette 'érudition' de Tang est basée sur deux conditions. D'abord, il faut adapter une perspective historique à l'égard d'un courant de pensée pour tracer son origine. De plus, on doit systémiser et critiquer les connaissances historiques de ce courant pour ne pas confondre les concepts. C'est la méthode d'« examiner les arguments » (*kaojiu*) renforcée, que Tang suggérerait au chercheur de travailler sur les lettres classiques, non plus comme philologue traditionnel, mais comme historien de pensées. Il appliqua bien sa méthode dans ses travaux sur l'histoire de la philosophie indienne et du bouddhisme, qui lui gagna le respect et l'amitié de Hu Shi<sup>82</sup>, rival

<sup>81</sup> TANG Yongtong, « Lun jinren zhi wenhua yanjiu » 论近人之文化研究 (De l'étude culturelle de nos contemporains), *CR*, n° 12, 1922. Repris dans SUN et GUO (éd.), 1995, p. 97-100. Les deux citations viennent des pages 98 et 100.

<sup>82</sup> La méthode de Tang attire naturellement l'attention de Hu Shi qui préconisait, déjà en 1919, une approche historique d'étudier et d'introduire une pensée étrangère en Chine, dans un débat sur l'introduction du socialisme. Hu, « Si lun wenti yu zhuyi » 四论问题与主义 (Discussion sur le lien entre le problème et la théorie IV), 1919, in OUYANG (éd.), *Hu Shi wenji*, t. 9, 1998, 274. Pour l'amitié entre Tang et Hu, TANG Yijie, « Tang Yongtong yu Hu Shi » (Tang Yongtong et Hu Shi), in *Zhongguo Zhexue shi* (Histoire de la philosophie chinoise), n° 4, 2002, p. 95-105.



idéologique de la *CR*. Finalement, par ses travaux intellectuels et sa méthode de recherche, Tang inspirait aussi son disciple, Chen Kang qu'on a évoqué plus haute.

L'approche historique éclairée par Tang impliquait de garder ses distance avec les Anciens, voire de prendre conscience de l'évolution des pensées. C'est ce point qui fait figure de nuance fondamentale entre Tang et Wu (ou Mei). Chen fait allusion à cette approche, en expliquant sa méthode d'étude : « Quand on étudie la pensée d'un auteur ancien, on se base, avant tout, sur ses propres écrits. On ne doit pas adapter sa pensée de façon oblique, parce que la pensée lui semble ne pas se conformer au raisonnement (autrement dit, on ne confond pas ce qui est logique avec ce qui est historique). Quand on étudie un problème, on ne se contente que de l'aspect réel des affaires, sans prendre en compte de ce qui est considéré comme Lettres Sacrées et Paroles des Sages. Bref, entre soi-même et la personne ou l'affaire [visées par l'étude], tout chercheur doit ne pas s'en mêler et s'en distinguer »<sup>83</sup>. Ce discours révèle l'attitude d'un observateur froid et rigoureux et dans le même temps l'esprit d'un iconoclaste qui le distingue, non seulement de Wu et de Mei conservateurs, mais aussi de son maître Tang.

Dans les faits, ses études à l'Université du Sud-Est ne marquèrent que le début de sa carrière intellectuelle. Au terme de ses cinq ans d'études en Chine, Chen poursuivit son parcours en Europe (1929), la plupart du temps en Allemagne, où il soutint son doctorat (1940) sous la direction du philosophe Nicolai Hartmann (1882-1950). Dans un texte dans lequel il résumait la philosophie d'Hartmann, Chen affirma que la méthode d'étude d'Hartmann était aussi importante que ses propres pensées philosophiques. D'après lui, celle-là consiste en trois étapes : 1. décrire et analyser le phénomène ; 2. discuter le problème ; 3. construire la théorie<sup>84</sup>. Chen définissait donc une méthode qui se développait à partir de la méthode dite *diaporématique* (des verbes *aporein/diaporein*) aristotélicienne. Autrement dit, autant chez Aristote que chez Hartmann, lorsque l'on rencontre un problème jugé difficile (*aporia*), on le résout par différentes voies, en confrontant les arguments. « Lorsque le problème est assez éclairé par la discussion, on est proche de la solution. Ce que l'on doit éviter le plus est [au contraire] de partir directement d'une théorie pour régler le problème actuel »<sup>85</sup>.

La dernière remarque est révélatrice. Pour Chen, toute théorie est relative aux circonstances dans lesquelles elle s'est formée. Ainsi, il n'est pas possible de régler un problème par l'adoption directe d'une théorie qui lui fût étrangère.

<sup>83</sup> CHEN Kang, *Chen Kang zhexue lunwen ji* 陈康哲学论文集 (Recueil des écrits de la philosophie de Chen Kang), Taipei, 1985, p. 314.

<sup>84</sup> CHEN, « Nicolai Hartman », 1940, repris par WANG Zisong et WANG Taiqing (éd.), *Chen Kang : lun Xila zhexue* (Ecrits de Chen Kang sur la philosophie grecque), Beijing, 2011, p. 534.

<sup>85</sup> CHEN, *ibidem*.



En revanche, la méthode, avec des adaptations, pouvait être universelle. Ici, la réflexion méthodique de Chen se développait par rapport à la conception de l'appropriation culturelle de Tang Yongtang. Outre que la perspective historique à l'égard d'une pensée, était soulignée l'importance de la méthode argumentative et scientifique, qui l'emporte sur le but de la découverte de valeurs.

Durant ses premières années d'études en Allemagne, Chen avait déjà pris conscience de ces deux critères méthodiques. Dans un article qui avait pour objet le problème épistémologique dans le *Ménon* (1934)<sup>86</sup>, Chen se garda ainsi de traduire l'*Eidos* par tout néologisme, en arguant que la signification du mot *Eidos* variait et évoluait dans la pensée de Platon et que la perception de cette notion par la postérité fut influencée par Aristote. En confrontant les arguments tirés de différents dialogues platoniciens, Chen ne se contenta que de deux solutions pour présenter le mot : laisser tel quel le terme εἶδος ou le paraphraser par la confrontation des *Yi/Duo* (Un/Plusieurs). Quelques années plus tard, vers 1942, lorsqu'il se chargea de terminer la traduction avec le commentaire du *Parménide*<sup>87</sup>, Chen fit preuve d'un certain zèle lorsqu'il s'agit à nouveau de traduire *Eidos* et, avec le même raisonnement, il dénonça les néologismes qu'on avait précédemment pu employer – y compris *Lixing*, évoqué plus haute. Il opta pour une « traduction temporaire »<sup>88</sup> par *Xiang* 相, qui veut dire, en ancien chinois, 'voir', 'observer', mais dont on développe le sens en chinois moderne pour arriver à 'aspect'. Par cette décision, Chen ne se contentait que de traduire les premières significations du terme.

La prudence de Chen à l'égard de la traduction du mot *Eidos* révélait son intérêt particulier pour l'épistémologie de Platon (autrement dit le même problème que celui de *chorista* mis en lumière par Guo Binhe). Malgré un même intérêt partagé, Chen se démarquait de Guo par sa méfiance, voire sa répugnance à l'égard de l'interprétation moraliste de la notion d'Idée platonicienne. L'article évoqué plus haute et rédigé en 1934 en était un exemple. Il était à l'origine la réaction à la traduction des dialogues platoniciens de Zhang Dongsun 张东荪 (1886-1973) et Zhang Shizhu 张师竹 – l'autre entreprise de la traduction de Platon, menée parallèlement à celle de la *CR*. D'après Chen, les Zhang faisaient de la traduction du *Ménon* une œuvre moraliste, probablement parce qu'ils étaient orientés par le sous-titre du dialogue, *peri aretes*, alors que le véritable enjeu reposait sur la manière de connaître, comme on peut le déceler de manière manifeste au pas-

<sup>86</sup> CHEN, « Bolatu Mannuo pian zhong de renshi lun » 柏拉图曼诺篇中的认识论 (De l'épistémologie du *Ménon*), 1934, repris par WANG et WANG (éd.), 2011, p. 15-16.

<sup>87</sup> CHEN (trad.), *Bamannidesi Pian* 巴曼尼得斯篇 (Traduction du *Parménide*), Beijing, réédition, 1982 (première édition 1944).

<sup>88</sup> CHEN (trad.), 1982 (1944), p. 383.

sage 98a sur le lien entre les vraies opinions (*doxai aletheis*) et le raisonnement de causalité (*aitias logismos*). Ainsi, Chen rédigea un bref commentaire orienté sur l'ensemble du *Ménon* pour expliquer ce seul passage du dialogue.

Ce texte de Chen était soigneusement rédigé et suffisamment nourri d'arguments pour que l'on puisse dire que Chen s'était bien préparé à travailler le problème épistémologique de Platon. Un an après, Chen rédigea un nouvel article<sup>89</sup> qui tentait de donner une présentation générale de l'épistémologie platonicienne, et qui lui inspira finalement le sujet de sa thèse – le développement aristotélicien de cette théorie de Platon<sup>90</sup>.

Par son attention particulière portée à l'épistémologie, Chen se démarquait désormais complètement de Guo quand il annonçait interpréter la connaissance des Idées par l'âme. Pour Guo, les Idées de la conception éthique ne se saisissaient que par la réminiscence de l'âme. Guo concluait donc que le monde des Idées était une existence éternelle et indépendante et que la perfection morale de l'homme consistait à se ressouvenir de ce monde des Idées. A propos de ce problème de 'séparation', Chen consacra une bonne partie de sa thèse pour le régler. D'après sa recherche, Platon n'affirme nullement – et Aristote non plus – la 'séparation' entre le monde des Idées et le monde matériel. « Le moment essentiel de *chorismos* que Platon conçoit, c'est la 'suffisance de soi' (*self-sufficiency*) »<sup>91</sup>. Puisque l'existence de l'Idée ne se conformerait pas à ce critère de suffisance de soi, « Platon nierait donc la 'séparation' des Idées »<sup>92</sup>. Cette conclusion correspond à son analyse de la réminiscence de l'âme. Chen mit l'accent sur le concept de *proeidenai* développé dans le *Phédon* (75a). La réminiscence – c'est-à-dire connaître les Idées – serait conditionnée par l'action de *proeidenai* ('connaître d'avant'), alors que le 'pro' se comprend « non pas au sens temporel, mais au sens logique »<sup>93</sup>. Finalement, Chen concluait en premier lieu que l'épistémologie de Platon affirmerait l'identité préexistente des Idées et de l'âme immortelle, la réminiscence consistant à retrouver cette préexistence que l'homme a oubliée lorsque l'âme rejoignit le corps<sup>94</sup>. Cependant, en confrontant les arguments présentés par le *Phédon*, le

<sup>89</sup> CHEN, « Bolatu renshilun zhong de zhuti yu duixiang » 柏拉图认识论中的主体与对象 (Sujet et objet dans l'épistémologie de Platon), 1935, repris par WANG et WANG (éd.), 2011, p. 36-55.

<sup>90</sup> CHEN, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, thèse soutenue à l'Universität Berlin, 1940.

<sup>91</sup> CHEN, « *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles* yi shu tiyao » *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*—书提要 (Résumé du *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*), repris par WANG et WANG (éd.), 2011, p. 278.

<sup>92</sup> CHEN, *ibidem*.

<sup>93</sup> CHEN, 1935, WANG et WANG (éd.), 2011, p. 43.

<sup>94</sup> CHEN, 1935, WANG et WANG (éd.), 2011, p. 53-54.

*Ménon* et le *Timée*, Chen concluait parallèlement que l'affirmation de la préexistence des Idées dans l'âme connaissait une évolution à travers les différentes étapes de la philosophie de Platon<sup>95</sup>.

On voit bien ici la différence fondamentale entre Guo Binhe le philosophe moraliste et Chen Kang l'historien de la philosophie à l'égard de la réception de la philosophie platonicienne. En présentant celle-ci, Guo se l'appropriait (ou, comme ce que Babbitt déclarait, 'l'assimilait') pour concevoir la direction de la vie de l'homme. En revanche, pour Chen, la pensée d'un Ancien qu'est Platon doit être analysée comme fait historique qui connaissait un développement propre depuis l'origine jusqu'à l'affirmation. Le chercheur ne vas pas au-delà de cela. Cette différence annonçait l'évolution du groupe de la *CR* vers deux directions distinctes et différentes.

## Conclusion

L'introduction de la philosophie platonicienne par la *CR* dépendit de la conception de la culture des co-fondateurs de la revue, principalement de celle de Wu Mi. Cette conception culturelle, appuyée sur l'intégration et le rapprochement de deux traditions intellectuelles, le confucianisme et la philosophie socratique, fut le résultat d'une appropriation culturelle. Wu s'inspira du néo-humanisme américain, en employant comme filtre l'école moraliste confucéenne dont les deux tendances, philosophique (la téléologie de *Li*) et politique (*Li* étant orthodoxie impériale), revêtaient une caractéristique unitaire. Quoiqu'elle semblât universelle, l'intégration du confucianisme et de la philosophie grecque pensée par Wu ne se détacha jamais de la logique culturelle de la Chine traditionnelle, qui posait toujours les deux mêmes problèmes : le souci pour la fin de la vie et l'attente pour l'unité de pensée et du politique. On répondit à ces deux problèmes par le concept de *tong* du vocabulaire politique.

La conception de la culture de Wu fut, avant tout, une réflexion qui faisait partie d'un courant de pensées réactionnaires (sens neutre) contre la société moderne en train de se former en Chine, là où la pluralité de pensées, des idées et des comportements de vie était une des caractéristiques principales. Pourtant, la réflexion propre de Wu ne tenta pas moins de chercher une solution pour perpétuer la *tong* de la culture chinoise, en la renouvelant par l'introduction de la philosophie grecque considérée par Wu comme la *tong* de la civilisation occidentale – particulièrement le platonisme jugé comparable à l'école de *Li*. La conception culturelle de Wu, comme directeur d'édition, exerça ainsi une influence considérable sur la politique culturelle de la *CR* à propos de l'introduction de la philosophie grecque.

---

<sup>95</sup> CHEN, *ibidem*.

Cette conception culturelle influença non seulement le choix des œuvres grecques introduites, mais aussi la méthode d'étude sur ces œuvres. Pour Wu, la méthode scientifique qui ne vise que l'argumentation textuelle devait passer par la découverte des valeurs morales qui se conformaient ou s'assimilaient à la téléologie de *Li*. Cette influence de Wu sur la méthode d'étude se réalisa par son choix des contributeurs. Guo Binhe, protégé de Wu et son camarade du néo-humanisme, réalisa une étude sur l'Idée de Platon qui, on l'a vu, correspondait bien à l'esprit culturel de Wu, en soulignant, sans abandonner l'érudition, l'aspect moral de l'Idée platonicienne.

Pourtant, cette politique culturelle sous l'influence de Wu sous-entendait l'association, voire la soumission de l'œuvre intellectuelle à l'actualité sociale, lorsque l'on insista sur le souci moral de l'œuvre. L'indépendance intellectuelle serait donc compromise. C'est ce qui provoqua les divergences au sein même du groupe *CR*. Tang Yongtong et son disciple Chen Kang adoptèrent alors une autre approche pour concevoir une nouvelle méthode d'étude des pensées anciennes. Tous les deux s'attachèrent à la découverte des faits historiques en gardant leur distance avec les Anciens. Le jugement de valeur fut donc relativisé dans les recherches dirigées par cette méthode. L'étude de Chen Kang sur la même théorie d'Idée platonicienne en fut un exemple emblématique.

La méthode d'étude de Tang et de Chen correspondait à celle de Hu Shi qui préconisait d'appliquer une méthode scientifique et historique à l'étude des pensées de la Chine ancienne<sup>96</sup>. Finalement, cet autre cercle du groupe *CR* se rapprocha de Hu. Dans un récit rétrospectif (1976), Chen rappelle que Hu avait initié, à l'Université de Pékin, un centre d'études des lettres classiques, comparable à l'*Altertumwissenschaft* en Europe, dont Tang avait repris les travaux et que Chen lui-même rejoignit à son retour en Chine en 1940<sup>97</sup>. Ces idéologues rivaux s'allièrent donc finalement par le respect pour l'Histoire.

**Xin Xu**

Laboratoire ANHIMA (UMR 8210)

2, rue Vivienne

75002 Paris

xinxu\_sorbonne@yahoo.fr

<sup>96</sup> HU, *Xianqin Mingxueshi* 先秦名学史 (Histoire de la Logique de la Chine ancienne), Shanghai, 1922. Repris par OUYANG (éd.), *Hu Shi wenji*, t. 6, 1998, p. 6-12.

<sup>97</sup> CHEN, Sophia. *The Science Aristotle Sought*, New York, 1976, p. VII-VIII. Cité par WANG Zisong, in WANG et WANG (éd.), 2011, p. XI.

## Les sources

*Pour les rédacteurs de la CR et de l'Université du Sud-Est*

Tous les 78 numéros de la *Critical Review* sont numérisés par la National Libery de la Chine et consultables par le lien : <http://www.nlc.gov.cn/>.

Les essais essentiels de la *CR* sont recueillis dans SUN, Shangyang 孙尚扬 et Gao Lanfang 郭兰芳 (éd.), *Guogu xinzhi lu. Xuehengpai wenhua lunzhu jiyao* 国故新知论：学衡派文化论著辑要 (Traditions nationales et nouveaux savoirs. Sélection des polémiques du groupe *Xueheng*), Zhongguo Guangbo Dianshi Chubanshe, Beijing, 1995.

La traduction des cinq dialogues de Platon par la *CR* fut placée dans un recueil et publiée en 1933.

GUO, Binhe 郭斌和 et JING Changji 景昌极 (trad.), *Bolatu wuda duihua ji* 柏拉图五大对话集 (Recueil des cinq dialogues de Platon), Guoli Bianyi Guan, Nanjing, 1933.

On a aussi les éditions modernes des écrits de certains auteurs de la *CR* :

CHEN, Kang 陈康, JJANG Rixin 江日新 et GUAN Ziyin 关子尹 (éd.), *Chen Kang zhexue lunwenji* 陈康哲学论文集 (Recueil des écrits de la philosophie de Chen Kang), Linking Publishing, Taipei, 1985.

— *Bamannidesi Pian* 巴曼尼得斯篇 (Traduction du *Parménide*), Commercial Press, Beijing, réédition, 1982 (première édition 1944).

— WANG Zisong 汪子嵩 et WANG Taiqing 王太庆 (éd.), *Chen Kang : lun Xila zhexue* 陈康：论希腊哲学 (Ecrits de Chen Kang sur la philosophie grecque), Commercial Press, Beijing, 2011.

MEI, Guangdi 梅光迪, Luo Gang 罗岗 et CHEN Chunyan 陈春艳 (éd.), *Mei Guangdi wenji* 梅光迪文集 (Recueil des écrits de Mei Guangdi), Shengyang Jiaoyu Chubanshe, Shenyang, 2001.

TANG, Yongtong 汤用彤, *Tang Yongtong quanji* 汤用彤全集 (Collection complète des oeuvres de Tang Yongtong), Hebei Renmin Chubanshe, Shijiazhuang, 2000.

WU, Mi 吴宓, *Wu Mi riji* 吴宓日记 (Journaux de Wu Mi), 1910-1915, SDX Joint Publishing, Beijing, 1998.

— *Wu Mi riji* 吴宓日记 (Journaux de Wu Mi), 1917-1924, SDX Joint Publishing, Beijing, 1998.

- *Wu Mi riji* 吴宓日记 (Journaux de Wu Mi), 1925-1927, SDX Joint Publishing, Beijing, 1998.

*Pour Irving Babbitt et le néo-humanisme*

- BABBITT, Irving, *Literature and The American College*, The Riverside Press, Cambridge (Massachusetts), 1908.
- *Rousseau and Romanticism*, The Riverside Press, Cambridge (Massachusetts), 1919.
  - « Humanistic Education in China and the West », *Chinese Students' Monthly*, 1922, Vol. XVII, p.85-91.
- MANCHESTE, Frederick et Odell SHEPARD (éd.), *Irving Babbitt : Man and Teacher*, New York, 1941.

*Les autres auteurs chinois qui participèrent dans les débats culturels*

- CHEN, Duxiu 陈独秀, *Duxiu wencun* 独秀文存 (Recueil des écrits de Duxiu), 3 tomes, Oriental Book Company, Shanghai, 1925.
- DU, Yaquan 杜亚泉, TIAN Jianye 田建业 (éd.), *Du Yaquan Wenxuan* 杜亚泉文选 (Sélection des écrits de Du Yanquan), Huadong Shefan Daxue Chubanshe, Shanghai, 1993.
- HU, Shi 胡适, OUYANG Zhesheng 欧阳哲生 (éd.), *Hu Shi wenji* 胡适文集 (Collection des écrits de Hu Shi), 12 tomes, Beijing Daxue Chubanshe, 1998.
- YAN, Fu 严复, WANG Shi 王栻 (éd.), *Yan Fu ji* 严复集 (Recueil des écrits de Yan Fu), Zhonghua Shuju, Beijing, 1986.

## Bibliographie générale

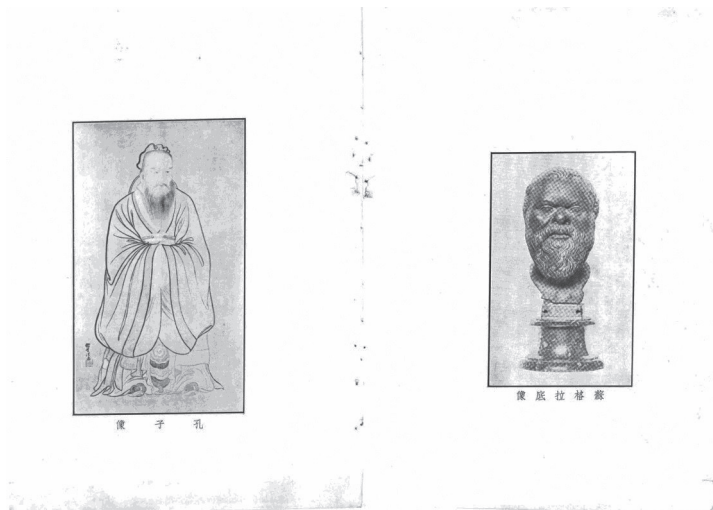
- CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997.
- « Des germes de démocratie dans la tradition confucéenne ? », in Mireille DELMAS-MARTY et Pierre-Etienne WILL (éd.), *La Chine et la démocratie*, Grand Livre du Mois, Paris, 2007.
- CHENG, Anne (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Paris, 2007.
- CHEVRIER, Yves, « Anti-tradition et démocratie dans la Chine du premier vingtième siècle, la culture moderne et la crise de l'Etat-Nation », in *La Chine et la démocratie*, DELMAS-MARTY, Mireille et Pierre-Etienne WILL (dir.), Grand Livre du Mois, Paris, 2007, p.369-430.
- DELMAS-MARTY, Mireille et Pierre-Etienne WILL (dir.), *La Chine et la démocratie*, Grand Livre du Mois, Paris, 2007.
- DOLEZEKOVA-VELINGEROVA, Milena et Oldrich KRAL (éd.), *The Appropriation of Cultural Capital: China's May Fourth Project*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2001.

- FURTH, Charlotte, « Culture and Politics in Modern Chinese Conservatism », in Charlotte FURTH (éd.), *The Limits of Change : Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1976, p. 22-53.
- « May Fourth in History », in *Reflections on The May Fourth Movement*, Benjamin I. SCHWARTZ (éd.), Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1972, p. 59-68.
- FURTH, Charlotte (éd.), *The Limits of Change : Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1976.
- HOEVEKER, J. David (Jr.), *The New Humanism : A Critique of Modern America (1900-1940)*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1977.
- HOU, Wailu 侯外庐, QIU Hansheng 邱汉生 et ZHANG Xizhi 张岂之, *Songming Lixue shi* (Histoire de l'école du Li des Song et des Ming), tome 1, Renmin Chubanshe, Beijing, 1997, 2<sup>e</sup> édition (1<sup>ère</sup> édition, 1984).
- HU, Fengxiang 胡逢祥, « Lun Xinhai geming shiqi de Guicui zhuyi shixue » 论辛亥革命时期的国粹主义 (« De l'historiographie du groupe *guo cui* à l'époque de la Révolution *Xinhai* »), *Lishi yanjiu* 历史研究 (Etudes d'histoire), n° 5, 1985, p. 142-160.
- LE, Daiyun 乐黛云, « Chonggu Xueheng » 重估学衡 (Une réévaluation du groupe *Xueheng*), in TANG, Yijie (éd.), *Lun chuantong yu fanchuantong : Wusi Qishi zhounian jinian wenxuan* (Du traditionalisme et de l'anti-traditionalisme : recueil des communications à la commémoration du soixante-dixième anniversaire du mouvement du Quatre Mai), Linking Publishing, Taipei, 1989, p. 415-428.
- LUO, Zhitian 罗志田, *Jibian shidai de wenhua yu zhengzhi* 激变时代的文化与政治 (Culture et politique au moment du changement radical), Pekin University Press, 2006.
- QIAN, Mu 钱穆, *Guoxue gailun* 国学概论 (Bref traité des études nationales), la réédition de la Commercial Press, 1997 (première édition, 1928).
- SCHNEIDER, Laurence A., « “National Essence” and the New Intelligentsia », in Charlotte FURTH (éd.), *The Limits of Change : Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1976, p. 57-89.
- SCHWARTZ, Benjamin I. (éd.), *Reflections on The May Fourth Movement, A Symposium*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1972.
- SHEN, Weiwei 沈卫威, *Huimou Xuehengpai : wenhua baoshouzhuyi de xiandai mingyun* 回眸学衡派：文化保守主义的现代命运 (Un regard rétrospectif à l'école *Xueheng* : le sort moderne du conservatisme culturel), Renmin Wenxue Chubanshe, Beijing, 1999.
- TANG, Yijie 汤一介, « Tang Yongtong yu Hu Shi » 汤用彤与胡适 (Tang Yongtong



- et Hu Shi), in *Zhongguo Zhexue shi* 中国哲学史 (Histoire de la philosophie chinoise), n° 4, 2002, p. 95-105.
- TANG Yijie 汤一介 (éd.), *Lun chuantong yu fanchuantong : Wusi Qishi zhounian jinian wenxuan* 论传统与反传统 : 五四七十周年纪念文选 (*Du traditionalisme et de l'anti-traditionalisme : recueil des communications à la commémoration du soixante-dixième anniversaire du mouvement du Quatre Mai*), Linking Publishing, Taipei, 1989.
- THORAVAL, Joël, « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine », in Anne CHENG (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Gallimard, Paris, 2007, p. 103-134.
- WANG, Hui 汪晖, *Wenhua yu zhengzhi de bianzou : yizhan he Zhongguo de 'sixiang zhan'* 文化与政治的变奏：一战和中国的“思想战” (*Concert de la culture et de la politique : première Guerre mondiale et 'guerre de pensées' en Chine*), Shanghai Renmin Chubanshe, Shanghai, 2014.
- YU, Yingshi 余英时, « Neither Renaissance nor Enlightenment : A Historian's Reflections on the May Fourth Movement », in Milena DOLEZEKOVA-VELINGEROVA et Oldrich KRAL (éd.), Harvard, 2001, p. 299-324.
- ZHANG Liwen 张立文, *Zhu Xi sixiang yanjiu* 朱熹思想研究 (Etude des pensées de Zhu Xi), Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, Beijing, 2001.

## Annexe 1



Les portraits au miroir de Confucius et de Socrate (*CR*, n°1, 192a).



Annexe 2

Œuvre d'introduction des pensées grecques de la *CR*

1. Traduction des auteurs grecs

Texte traduit	Traducteur	Numéros de la revue (et années)
<i>Apologie de Socrate</i>	Jing changji 景昌极	N°3 (1922)
<i>Criton</i>	Jing changji 景昌极	N°5 (1922)
<i>Phédon</i>	Jing changji 景昌极	N°10, (1922); N°20, (1923)
<i>Banquet</i>	Guo Binhe 郭斌和	N°43, (1925); N°48, (1925)
<i>Phédre</i>	Guo Binhe 郭斌和	N°69, (1929); N°76, (1932)
<i>Ethique à Nicomaque</i>	Xiang Da, 向达	N°13, N°14, N°16, N°20, (1923); N°30, N°32, (1924); N°50, N°59

2. Ecrits chinois sur la Grèce ancienne

Texte	Auteur	Numéros de la revue (et années)
Xila jingshen 希腊精神 (Esprit de la Grèce)	Miu Fenglin 缪凤林	N°8 (1922)
Xila wenxue shi 希腊文学史 (Histoire de la littérature grecque)	Wu Mi 吴宓	N°13 14 (1923)
Bolatu zhi Aitilun 柏拉图之埃提 论 (Théorie d'Idée de Platon)	Guo Binhe 郭斌和	N°77 (1932)

Introduction de la pensée grecque dans la *CR*.